التمانع الدال على التوحيد
في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين

إعــداد
د. محمد بن عبد الرحمن أبو سيف الجهني
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة – الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ملخص البحث

الحمد لله وحده لا شريك له، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه،

أما بعد:

فإن طوائف أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ونحوهم، –وهم يقررون الاعتقاد بالطرق الكلامية التي مبناها على قواعد المنطق ومناهج الفلسفة–، يعتمدون في تقرير التوحيد على ما يسمونه بـ"دليل التمانع"، وينسبون هذا منهم إلى القواطع العقلية، ثم يحكمون به على الشرع ويدعون أن الأدلة الشرعية توافقه، وعند تحقيق النظر في طريقتهم هذه وردها إلى حقائق العلم، تسفر عن مناقضتها للعقل والشرع، ويظهر أنه لا التوحيد الذي يدعون تقريره هو التوحيد الشرعي المليّ، ولا التمانع الذي يدعونه دليلاً هو التمانع الذي تسلم دلالته من معقول يقدح فيه.

وبورود الأدلة الشرعية والصدور عنها يظهر التمانع الصحيح الدال على التوحيد الصحيح بيناً جلياً لكل من أوتي تديناً وحكمة.

وهذا بحث في تقرير " التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله" نقرر فيها الحق بوجهه الشرعي، ومن الله التوفيق وعليه التكلان وبه المستعان.

وقد جعلت الكلام في هذا الموضوع على الطريق التالية:

التمهيد: وفيه مطلبان:

الأول: معنى "التوحيد".

الثاني: المراد بـ"التمانع" ومعنى كونه في كتاب الله،،

المبحث الأول: "التمانع الذي تدل عليه آية سورة الأنبياء" وفيه:

المطلب الأول: دلالة ألفاظ الآية.

المطلب الثاني: تقرير صورة التمانع الذي تدل عليه الآية ودلائله في سياقاتها.

المبحث الثاني: "التمانع عند المتكلمين ونقد حمل آية سورة الأنبياء عليه" وفيه مطالب:

المطلب الأول: تقرير صورة التمانع عند المتكلمين.

المطلب الثاني: نقده.

المطلب الثالث: وجوه حمل المتكلمين آية سورة الأنبياء على برهان التمانع عندهم .

المطلب الرابع: إبطال حمل الآية على برهان التمانع عند المتكلمين .

ثم حررت خاتمة أوردت فيها ثلاثة تنبيهات .

هذا، وأسأل الله المثوبة على الصواب، ومغفرة الزلة. وله الحمد أولاً وآخراً لا شريك له.

«التمهيد»

المطلب الأول: "معنى التوحيد":

"التوحيد" إذا أطلق في عرف الشرع فالمراد به إفراد الله بالعبادة، قال الله: ﴿ إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [١] وقال سبحانه: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله﴾[٢] وقال: ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو ﴾ وفي حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى أهل الكتاب في اليمن: "فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ"[٣] وفسره في لفظ آخر بقوله: "فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى عِبَادة الله"[٤].

وذلك أن الخلق مجمعون لم ينقل عن أحد منهم في أي زمن ومن أي نحلة خلاف على الإفراد في الربوبية وفي كمال الذات والصفات، ولم يقع فيهم اختلاف إلا في إفراد الرب بأفعالهم هم، فمنهم من أفرد الله بذلك فلم يعبد غيره، ومنهم من انحرف فصرف من عبادته لغير الله، فوردت الرسالات بحكم الله في هذا

الاختلاف، ونطقت رسله بوحيه الذي فيه مراده من خلقه أن يفردوا الله بأفعالهم التعبدية، وهذا هو التوحيد المطلوب منهم المأمورون به، قال سبحانه: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [٥].

أما "التوحيد" في عرف المتكلمين فهو كما شرحه أحد رؤوسهم وهو القاضي عبد الجبار -شيخ المعتزلة في عصره- فقال: "فأما في اصطلاح المتكلمين -[أي التوحيد]- فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به" قال: "وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذا حاله لا بد أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه"[٦]، والشرك المناقض للتوحيد عندهم ليس هو إلا ادعاء شريك لله في القدرة على الخلق والاختراع، يقول الغزالي: "وأما قولنا "لا ندّ له" نعني به ما سواه هو خالقه لا غير"[٧].

يقول ابن تيمية رحمه الله: "ولهذا كان من أتباع هؤلاء -[أي أهل الكلام]- من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتُها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً"[٨].

فالتوحيد عند المتكلمين هو اعتقادهم في ربوبية الله وصفاته ليس إلا، وهم لا يعرفون توحيد العبادة، ومن ذكره منهم يذكره على أنه من توابع التوحيد وثمراته لا أنه هو التوحيد، لأن المصنوع إذا وجد صانعه كان حقاً عليه أن يعبده. كما في نقل البيهقي عن الحليمي[٩].

ثم ما يقررونه في الربوبية والصفات أكثره من الباطل المحاد للوحي .

المطلب الثاني: المراد بـ"التمانع" ومعنى كونه في كتاب الله:

"التمانع" مصطلح لأهل الكلام، ذكروه في شرح اعتقادهم في التوحيد، ويريدون به التمانع الناشئ عن تقدير تعدد القادرين التامِّي القدرة، فإنهم حينئذ يتمانع فعلهم في المصنوعات أو إرادتهم لها، فلا يوجد شيء من الموجودات مع هذا التمانع، على ما سيأتي بيانه.

وهذا التمانع عندهم هو البرهان على الوحدانية لله سبحانه، لأن الموجودات مشاهدة، ووجودها يُبطِل التمانع فيبطل التعدد وتثبت الوحدانية لله.

وقد اتفقت كلمة المتكلمين جميعاً على أن التمانع مذكور في كتاب الله في آية سورة الأنبياء وهي قوله سبحانه: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ولكنهم اختلفوا فمنهم من جعل التمانع دلالة الآية، ومنهم من جعل في الآية الإشارة إليه والتنبيه عليه، وقد غلا بعضهم في جعل الآية نصاً في التمانع حتى كفّر من

زعم أنها تدل عليه بالإشارة والتنبيه، كما سيأتي بيانه.

واصطلاحات المتكلمين اصطلاحات حادثة على اللغة وعلى الشرع، واصطلاحهم هذا من جنسها. ولكن وقع نوع توافق في بعض معنى "التمانع" في اصطلاحهم مع معنى التمانع والامتناع ومعنى الشرطية الذي تفيده ألفاظ الآية وتركيبها: فإن في الآية لفظ "لو" المفيد للشرطية والامتناع، والآية دالة على معنى واضح بيِّن لا تحتمله تقديرات المتكلمين وفرضياتهم التي قرروها في التمانع، وهذا المعنى هو: أن امتناع فساد نظام السماوات والأرض بانتظامهما على نظام متسق عبر الدهور إنما كان لامتناع تعدد الآلهة المستحقة للعبادة، واستحالة وجود غير الله الخالق لهما مستحقاً للعبادة. فهو تمانع تعدد الآلهة مع اتساق الوجود على نظام واحد بلا فساد.

والآية دالة على نوعين من الامتناع:

الأول: امتناع وجود مستحق للعبادة غير الله، وهذا هو أصل معنى لفظها ومراد الله منه.

الثاني: امتناع رب للسماوات والأرض خلقهما ويدبرهما غيره سبحانه، وهذا مفهومها ومضمون معناها، وإن لم يكن مقصوداً في أصل الخطاب، وقد سيق لتقرير الأول والإحتجاج له .

فظهر بهذين المطلبين ابتداءً أن آية سورة الأنبياء هذه من كتاب الله، تقرر التمانع والتوحيد الشرعي، وأن التمانع والتوحيد الذي يحمل المتكلمون الآية عليه ليس هو التمانع والتوحيد الشرعي، بل شيء آخر لم تنطق به الآية، وليس هو مراد الله منها، وهذا ما سيقرره ويبينه المبحثان الآتيان.

المبحث الأول: "التمانع الذي تدل عليه آية سورة الأنبياء":

المطلب الأول: "دلالات ألفاظ الآية:

قال الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾

هذا القدر من الآية هو موضع البحث، ونذكر دلالات ألفاظه:

(لو): حرف امتناع، روى ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما: "كل شيء في القرآن "لو" فإنه لا يكون أبداً"[١٠]، فهو يدل على امتناع وجود ما قرن ذكره به، "وفهم الامتناع منها كالبديهي، فإن كل من سمع: "لو فعل" فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا يصح في كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى، كقول: "لو جاءني أكرمته، ولكنه لم يجيء""[١١] ومنه قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ﴾[١٢]،

و"لو" شرطية، تدخل على جملتين فتعقد الشرطية بينهما، فتكون الأولى شرط والثانية جوابه، وهي تقيد الشرطية بالزمن الماضي، -وبهذا فارقت "إن" التي تعقد الشرطية في المستقبل فتقول: إن جئتني غداً أكرمتك-،[١٣] .

و(لو) تفيد امتناع الشرط مطلقاً، فهي تدل على انتفائه جزماً وتعلق انتفاء الجواب عليه، وتفيد امتناع الجواب بسبب امتناع الشرط خاصة، ثم هذا الجواب الممتنع لهذا السبب قد يكون امتناعه مطلقاً لانحصار سببه في الشرط دون سواه، وقد يكون امتناعه مقيداً بهذا السبب، ولكنه لا يمتنع مع سبب آخر.

ومثاله: قولك: "لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجوداً" فهذا يلزم فيه امتناع النهار قطعاً لانحصار سببيته في سببية الشرط.

أما قولك: "لو كانت الشمس طالعة لكان الضوء موجوداً" فهذا يلزم منه امتناع ضوء الشمس خاصة، ولكنه لا يمنع وجود ضوء من سبب آخر غير الشمس كالسراج[١٤].

والشرط في الآية: "تعدد الآلهة" ودخول (لو) عليه يدل على انتفائه وامتناعه جزماً.

والجواب في الآية: "لفسدتا" ولا يلزم امتناعه إلا مع هذا السبب خاصة، إذ قد يشاء الله إفسادهما فيقع لهذا السبب لا لسبب تعدد الآلهة.

وهذا يدل على أن الممتنع هو جنس من الفساد خاص وهو الذي يترتب على تعدد الآلهة وهو الفساد الذي ذكره الله في مواضع أخر كما سيأتي بيانه إن شاء الله، أما ما يقدره الإله الواحد من فساد فغير ممتنع، وقد أخبر الله أن ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [١٥] وقال: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ ﴾ [١٦] فهذا من فعله سبحانه حين يشاء وقوعه. وظاهر هلاك كل شيء أنه فساده، وتبديل الأرض والسماوات ظاهره فساد حالهما الذي هما عليه.

ولكن هذا الفساد، فساد إضافي نسبي، فهو بالإضافة إلى ما يبدو من ظاهر وقوعه فساد ولكنه بالنسبة إلى إرادة الله منه ومآله ليس بفساد بل هو صلاح.

أما الفساد المترتب على تعدد الآلهة فهو فساد حقيقي مطلق. وعلى هذا ففي الآية الاستدلال بامتناع الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس، إذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء فساد نسبي إضافي يُصلح به الرب الواحد تدبير خلقه.

(كان) هي فعل تدل على الماضي، تأتي تامة إذا استغنت بمرفوعها، نحو: كان مطرٌ، أي حصل ووُجِد، فيكون الحدوث فيها لمرفوعها نفسه، وتأتي ناقصة إذا كان الحدوث فيها لموصوفية مرفوعها، نحو: كان المطر غزيراً، أي حصلت غزارته، وإنما كانت ناقصة لعدم استغنائها بمرفوعها بل لا بد من ذكر موصوفيته معه،

وهي في الآية ناقصة.

وكونها للزمن الماضي يشهد لما تقدم من أن "لو" تقيد الشرطية بالزمن الماضي، ولكن كان الناقصة وإن دلت على الزمن الماضي إلا أنها تكون فيما هو دائمٌ أيضاً نحو: ﴿ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (١٧) وهي هنا في الآية على هذا المعنى، فيكون انتفاء تعدد الآلهة للدوام لا يتخلف بحال، وهذا أحد الوجوه التي تأتي عليها (كان) في القرآن، أن تكون للأزل والأبد(١٨).

(فيهما) "في" ظرفية للزمان أو المكان، وهي في الآية للمكان لأن المراد بـ"فيهما" في السماوات والأرض، والمراد : في الموجودات، لأن الوجود ليس فيه إلا الموجد سبحانه وموجوداته، وموجوداته هي السماوات والأرض وما فيهما وبينهما، قال سبحانه : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ (١٩)، ومعنى كون الآلهة فيهما هو كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ﴾ (٢٠) أي: إله من في السماء وإله من في الأرض، كما قال الإمام أحمد(٢١).

فهو نفي تعدد من يكون إلهاً لمن في السماوات ولمن في الأرض،

وقوله: "فيهما" يدل على أمرين:

١- أن التقدير المذكور في الآية هو في السماوات والأرض بعد وجودهما لا قبل أن يوجدا، أفادته الظرفية.

٢- أن الذي فيهما تألههما وتأله أهلهما لا ذات الإله.

(آلهة) جمع إله، والإله في اللغة هو: المعبود، مشتق من أله كعَبَد وزْناً ومعنى، فإله بمعنى مألوه وكل ما اتخذ معبوداً هو إله عند عابده، يقال: تأله الرجل إذا تعبد(٢٢).

وقد استعمل القرآن المعنى اللغوي في مواضع، قال سبحانه: ﴿ وَاتَّخَذُوا من دُونِ اللَّـهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا (٨١) كَلاَّ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾ (٢٣) ففسر اتخاذهم آلهة بعبادتهم إياها، وقال سبحانه : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ (٢٤) أي معبودات يعبدونها.

إلا أن المعنى الشرعي للفظ "الإله" مقيد بكون معناه: المعبود بحق، المستحق للعبادة، الذي هو أهل العبادة والتقوى من الخلق، فهو أخص من المعنى اللغوي، إذ اللغوي يطلق على كل معبود يعبد، ولذلك سمت العرب أصنامها آلهة لأنها عبدتها، أما الشرعي فلا يطلق إلا على الله، لا يطلق على غيره، لأنه مقيد بالاستحقاق ولا يستحق العبادة إلا الله وحده.

وهو في الآية مرادٌ به المعنى الشرعي؛ فمعنى "آلهة" في الآية: معبودات بحق، حقها العبادة، ولذلك صح نفي هذا الجمع الدال على التعدد، لأن المعبود بحق واحد لا غير، فلا يكون في الوجود إله بحق إلا الله عز وجل، وإن عُبد كثيرٌ غيره بغير حق فهي آلهة باطلة، وهو الإله الحق سبحانه: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ﴾ [٢٥].

(إلا الله) أي غير الله، فهو صفة لـ"آلهة" والمعنى: "آلهة مع الله"، ويقرره قوله سبحانه: ﴿ قل لو كان معه إلهة كما يقولون ﴾[٢٦] فهو بمعنى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ويقوم مقامه في التفسير.

ويتعذر حمل (إلا) في الآية على الاستثناء الذي هو أصلها لأمرين:

١- ما قرره النحاة من أن الاستثناء لا يصح إلا إذا كان المستثنى داخلاً في المستثنى منه لولا الاستثناء، وليس الأمر كذلك هنا، لأن (آلهة) في الآية جمع نكرة في الإثبات فلا عموم له، فلا يصح الاستثناء فيه.

٢- أنها لو كانت للاستثناء لكان المعنى حينئذ: "لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا" وهذا يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وليس هذا هو المراد[٢٧].

(لفسدتا) اللام هي اللازمة لجواب "لو"[٢٨]، وقوله "فسدتا" بين سبحانه هذا الفساد المقدر في مواضع من كتابه، وقد ذكر سبحانه نوعين من الفساد المقدر إذا تعددت الآلهة:

النوع الأول: الفساد من جهة الربوبية،

وهو المذكور وجهه على الجملة في آية وعلى التفصيل في أخرى.

أما الإجمال ففي قوله: ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا[٢٩] ﴾ وهذه الآية كآية الأنبياء التي نتكلم فيها، وقوله: (إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا) يقوم مقام قوله هنا "لفسدتا" ويفسره، وسبيلاً: أي سبيلاً إلى أن يزيلوا ملكه بمغالبته، وهذا في أحد القولين في تفسير الآية[٣٠]، وقد أخرجه ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير[٣١]، وهو مروي عن ابن عباس[٣٢]. وكذا عن الحسن[٣٣]. وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في هذا القول: "وهذا القول في معنى الآية هو الظاهر عندي، وهو المتبادر من معنى الآية الكريمة" ثم ذكر رحمه الله شواهد هذا المعنى من الآيات وذكر منها آية الأنبياء ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ثم ذكر أنه هو الظاهر المتبادر بحسب اللغة العربية؛ قال: "لأن في الآية فرض المحال، والمحال المفروض الذي هو وجود آلهة مع الله مشاركة له لا يظهر معه أنها تتقرب إليه، بل تنازعه لو كانت موجودة، ولكنها معدومة مستحيلة الوجود"[٣٤].

أما المفصل فقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾(٣٥).

قال ابن جرير: "قوله: (إذاً لذهب) جواب لمحذوف، وهو: (لو كان معه إله إذاً لذهب كل إله بما خلق)، اجتزئ بدلالة ما ذكر عليه عنه"(٣٦) فهذه الآية كآية الأنبياء هذه التي نتكلم فيها، وقد قام قوله: (إذاً لذهب...) في هذه مقام قوله: (لفسدتا) في هذه، فهي مفسرة لها. ويبين ابن جرير رحمه الله وجه الفساد المذكور في آية المؤمنون فيقول: "لو كان معه في القديم أو عند خلقه الأشياء من تصلح عبادته من إله (إذاً لذهب) يقول: إذاً لاعتزل كل إله منهم بما خلق من شيء فانفرد به ولتغالبوا فلعلا بعضهم على بعض وغلب القوي منهم الضعيف، لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلهاً، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر"(٣٧)، وعلل السمعاني تفرد كل إله بما خلقه بأنه لا يرضى أن يضاف خلقه ونعمته إلى غيره(٣٨).

فهذه وجوه الفساد التي تكون من جهة الربوبية لو تعددت الآلهة.

ومقتضاها أن لا يكون كون واحد متسق على نظام واحد، بل تتعدد الأكوان بتعدد الآلهة ثم تقع المغالبة بينهم فيفسد انتظام الجميع.

النوع الثاني: الفساد من جهة العبودية:

وهو الفساد المذكور في قوله سبحانه: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾(٣٩) قال السمعاني في هذه الآية: "هو في معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾"(٤٠) وهذه الآية واقعة بعد قوله في الآيات قبلها: ﴿وَلا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ﴾(٤١) وقوله: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ (٦٩) أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾(٤٢) فالآية في ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من ملة وشريعة، ففيها الدلالة على أن الملة والشريعة لو أحيلت إلى أهوائهم وآرائهم لفسدت السماوات والأرض، لأن أهواءهم فاسدة تتعلق بعبادة غير الله وتشريع الشرائع الفاسدة كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾(٤٣) قال ابن كثير: "لو أجابهم الله إلى ما في أنفسهم من الهوى وشرع الأمور على وفق ذلك لفسدت السماوات والأرض وما فيهن، أي لفساد أهوائهم واختلافها كما أخبر الله عنهم في قولهم: ﴿لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾(٤٤) ثم قال: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ﴾(٤٥) وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ

خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنفَاقِ ﴾ (٤٦) الآيــة، وقــــال تعالى : ﴿أَمْ لَهُمْ نَــصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لاَّ يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴾ (٤٧) ففي هذا كله تبيين عجز العباد واختلاف آرائهم وأهــوائهم، وأنه تعالى هو الكامل في جميع صفاته وأقواله وأفعاله وشرعه وقدره وتدبيره لخلقه تعالى وتقدس فلا إله غيره ولا رب سواه"(٤٨).

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: "ومما يوضح أن الحق لو اتبع الأهواء الفاسدة المختلفة لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٤٩).

فهذا فساد من جهة شرائع العبودية، وقد قرر ابن تيمية رحمه الله وجهاً آخر من الفساد في العبودية المراد بآية الأنبياء هو من جهة التأله للمعبود الذي هو تعلق القلب به إرادة وقصداً وهو أصل العبــادة؛ قــال رحمه الله: "في هذه الآية بيان امتناع الألوهية(٥٠) من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى، لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هــو الــرب الخــالق بمشيئته"(٥١)، وفي إيضاح أكثر في موضع آخر قال رحمه الله: "ليس في الكائنات ما يسكن العبد إليه ويطمــئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه، ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة في الحياة الدنيا، ونــوع من اللذة، فهو مفسدة لصاحبه أعظم من مفسدة التذاذ أكل الطعام المسموم ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّــهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾فإن قوامهما بأن تأله الإله الحق، فلو كان فيهما آلهة غير الله لم يكن إلهاً حقاً، إذ الله لا سميّ له ولا مثل له، فكانت تفسد لانتفاء ما به صلاحها، هذا من جهة الإلهية"(٥٢).

المطلب الثاني: "تقرير صورة التمانع في الآية ودلائله في سياقاتها":

يتبين من دراسة قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾أنها واردة لتقريــر توحيــد الألوهية ووجوب إفراد الله وحده بالعبادة، فلا يشرك معه فيها أحد، ولا يصرف منها شيء لسواه، والاستناد في ذلك إلى تفرد الله باستحقاق العبادة، فهي حق خالص له، لا حق لغيره فيهــا، ودليــل هــذا التفــرد في الاستحقاق انفراده سبحانه في ربوبيته، فالوجود كله خلقه وملكه، وفي تدبيره وحده بلا شريك ولا ظهير.

هذا هو المقصود بالآية: الاستدلال بالربوبية على الألوهية، لا تقرير الربوبية ، لأن الخطاب فيهــا للخلق المقرين بالربوبية، العارفين انفراد الله بها حق المعرفة، ففيها الاحتجاج عليهم بما هو معلوم مستقر عندهم على ما خالفوه به من الشرك.

فيكون التمانع الذي تقرره الآية هو:

التمانع الواقع بين تعدد الآلهة المستحقين للعبادة وبين انفراد الرب بربوبيته، فإن انفراد الرب بربوبيته للوجود يمنع أن يكون فيه من يستحق العبادة معه.

وقد دل على أن الآية فيها الاستدلال بالربوبية للألوهية، سياق تركيبها، وسياقها في الآيات قبلها وبعدها في السورة، وسياقها في القرآن عامة، فهذه ثلاثة أنواع من السياقات:

أما سياق تركيبها: فعلى وجهين:

الأول: في تقرير دليل الربوبية بقوله: "لفسدتا" وهما لم تفسدا بل اتسقتا على نظام واحد، فربهما واحد، وإيراد هذا الدليل لتقرير بطلان اتخاذ آلهة تعبد معه، فإن المستحق للألوهية لا بد أن يكون رباً، والرب واحد فهو المستحق للعبادة وحده.

الثاني: في قوله في تمام الآية: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾فنزه نفسه سبحانه عما يصفه به المشركون بادعائهم الشركاء معه في الألوهية وصرفهم العبادة لهم، وهو الوصف المذكور في الآية قبلها:﴿ أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ (٥٣) فهو تنزيهه سبحانه عن المقالة التي أبطلها قوله : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فدل على أن الدليل سيق لتقرير توحيد الألوهية والاستدلال له. وهذا ظاهر.

وأما سياق الآية في سباقها ولحاقها من السورة:

فالآيات قبلها وبعدها في تقرير توحيد الألوهية واستحقاق العبادة وإقامة الأدلة له وطلب البرهان على نقيضه وبيان أنه مراد الله من خلقه أرسل له جميع رسله، وانظر إلى هذا السياق نورده بتمامه ليتبين لك أن الآية من جنسه وعلى معناه:

﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ (١٩) يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ (٢٠) أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ (٢١) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (٢٢) لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٢٣) أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ (٥٤).

وأما سياق الآية في القرآن عامة:

فيقول ابن القيم: "لو كان معه إله آخر لكان الإله مشاركاً له في ربوبيته كما شاركه في إلهيته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذه قاعدة القرآن؛ يقرر توحيد الإلهية بتوحيد الربوبية، فيقرر كونه معبوداً وحده بكونه خالقاً رازقاً وحده"[٥٥] فهي قاعدة القرآن والآية عليها.

وقال رحمه الله: "باب توحيد الإلهية هو توحيد الربوبية، فإن أول ما يتعلق بالقلب يتعلق بتوحيد الربوبية ثم يرتقي إلى توحيد الألوهية، كما يدعو الله سبحانه عباده في كتابه بهذا النوع من التوحيد إلى النوع الآخر، ويحتج به عليهم، ويقررهم به، ثم يخبر أنهم ينقضونه بشركهم به في الإلهية"[٥٦] وهذا ما جاءت به الآية هنا.

وقال رحمه الله : " قال في غير موضع من القرآن :﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٥٧] فإذا كان هو وحده الخالق فكيف لا يكون وحده المعبود وكيف يجعلون معه شريكاً في العبادة وأنتم مقرون بأنه لا شريك له في الخلق، وهذه طريقة القرآن يستدل بتوحيد الربوبية على توحيد الإلهية"[٥٨] فالآية على طريقة القرآن.

المبحث الثاني: "التمانع عند المتكلمين ونقد حمل الآية عليه":

المطلب الأول: "صورة تقرير برهان التمانع عند المتكلمين":

يقرر المتكلمون التوحيد الذي ذكرنا في التمهيد مسماه عندهم ببرهان رتبوه يسمونه "برهان التمانع"، ولهم في تقرير برهان التمانع طرق متعددة[٥٩]، ولهم استشكالات على هذه الطرق، وتفاوت في تصويرها ، وتنازع في تصحيحها، وقد ظنوا أن هذا البرهان الذي جعلوه برهان التوحيد هو المذكور في القرآن في آية سورة الأنبياء المذكورة، والأمر كما قال ابن تيمية رحمه الله في سياق كلام له عن أدلة الوحدانية عند المنطقيين: "... وبهذا وغيره ظهر الزلل في كلام متأخري المتكلمين الذين خلطوا الكلام بالفلسفة، كما ظهر أيضاً الغلط في كلام من خلط التصوف بالفلسفة كصاحب "مشكاة الأنوار" و"الكتب المضنون بها على غير أهلها" وأمثال ذلك مما قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع. حتى أن هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا إلى تقرير متقدميهم لدليل التوحيد، وهو دليل التمانع، واستشكلوه، وأولئك ظنوا أن هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وليس الأمر كذلك، بل أولئك قصّروا في معرفة ما في القرآن، وهؤلاء قصروا في معرفة كلام أولئك المقصرين، فلما قصروا في معرفة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم عدلوا إلى ما أورثهم الشك والحيرة والضلال"[٦٠] وفي كلام ابن تيمية هذا بيان جهات ورود الباطل والغلط في أقوال المتكلمين في هذا الدليل.

وقال رحمه الله في موضع آخر: "والمقصود هنا أن هؤلاء اعتقدوا أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ إنما يدل على نفي الشركة في الربوبية، وهو أنه ليس للعالم خالقان، ثم صار كل منهم يذكر طريقاً في ذلك"[٦١].

هذا وجماع تقريرات المتكلمين لبرهان التمانع في طريقتين ذكرهما ابن تيمية والإيجي[٦٢]، وكل واحدة من الطريقتين تقوم على ملاحظة جهة ورود تمانع تختلف عن الأخرى، وإليك بيان ذلك:

الطريقة الأولى: تقوم على ملاحظة التمانع بالفعل في محل.

وصورة تقرير هذه الطريقة: أنه لو كان للعالم صانعان قادران متماثلان في القدرة فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة أمور:

- إما أن يكون الفعل بقدرتهما جميعاً، وهذا محال لامتناع اجتماع مؤثرين تامين على مُـؤَثَّرٍ فيه واحد، وهو امتناع مقدور واحد معيّن من قادرين متساويين في قدرتهما مستغن كل منهما عن الآخر فيما يقدر عليه.
- وإما أن يكون الفعل بقدرة أحدهما دون الآخر، وهذا يلزم منه ترجيح إحداهما بلا مرجح لاستوائهما في ذاتهما وفي صفة القدرة التي يتصفان بها، فهو ممتنع.
- وإما ألا يكون منهما فعل، وهو ممتنع لأنه يدل على عجزهما والعاجز لا يكون رباً صانعاً.

وبهذه الطريقة قرر الأشعري دلالة التمانع[٦٣]، ولهذه الطريقة سمى بعضهم برهان التمانع بـ"برهان التوارد"[٦٤] لما فيها من تقدير توارد مؤثرين على مُؤَثَّرٍ فيه واحد.

الطريقة الثانية: تقوم على ملاحظة التمانع بالإرادة.

وصورة تقرير هذه الطريقة: أنه لو كان صانعان، فإذا أراد أحدهما أمراً وأراد الآخر خلافه، فإنه يمتنع حصول مرادهما لأنه جمع بين ضدين، فإما ألا يحصل مرادهما جميعاً، فلا يكون واحد منهما رباً، وإما أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيكون الذي حصل مراده هو الرب دون الآخر.

فالطريقة الأولى فيها امتناع الفعل الذي يُقَدَّر عن كون المفعول الواحد لفاعلَين، والطريقة الثانية فيها تمانع الفاعلَين إذا أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه.

وعلى برهان التمانع بطريقتيه هاتين إيرادات أجاب كثير من المتأخرين عنها بوجوه عارضهم فيها غيرهم[٦٥] وأشهر هذه الإيرادات:

– أنه يجوز أن يتفق الإلهان على أن لا يريد أحدهما إلا الأمر الذي لم يرده الآخر فلا يختلفان ولا يعجزان.

هذا، وقد زعم الجويني أن شيوخ المعتزلة أضربوا عن دلالة التمانع، لأنها كما علل لا تستمر على أصولهم مع قولهم بأنه يقع من العباد ما لا يريده الرب[٦٦]. ولكننا وجدناهم فريقين: فريق يقرر دليل التمانع ويستدل به كما فعل القاضي عبد الجبار وذكره عن شيخهم أبي إسحاق بن عياش[٦٧]، وقد استدرك بما يجيب عن ملاحظة الجويني حين قال: "على أنا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة وإنما بنيناه على صحة اختلافهما في الداعي، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الداعي. ألا ترى أن النائمين قد يتمانعان في تجاذب كساء مع فقد الإرادة"[٦٨] وبهذا قرر أن الاختلاف في الإرادة لا يوجب تمانعاً ، فلا يمنع استقلال العبد بإرادة لا إرادة للرب فيها من الأخذ بدليل التمانع على التوجيه الذي ذكره – ومع ما في هذا الكلام من لوثة الاعتزال فيجب معه أيضاً الانتباه إلى لوثة "كسب الأشعرية" في قول الجويني–.

وفريق من المعتزلة يضرب عن دليل التمانع كما فعل الزمخشري في تفسيره آية الأنبياء، فإنه لم يأبه بدليل التمانع ولم يفسر الآية به بل قال: "وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد"[٦٩] ولم يزد.

المطلب الثاني: "نقد برهان التمانع":

غاية ما يقرره برهان التمانع إذا صح وسلم من الإيرادات أن الله واحد في خلقه المخلوقات لا شريك له في الخلق والإيجاد، ودلالته بهذا صحيحة، على حد قول ابن تيمية رحمه الله بعد أن ذكر طرق المتكلمين في تقرير برهان التمانع: "فهذه الطرق وأمثالها مما يبين به الأئمة النظار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية"[٧٠]، إلا أنه يجب الانتباه هنا إلى أنه إذا كان الدليل نفسه قد يصح دليلاً للربوبية إلا أن المتكلمين إنما يقررون به إبطال تعدد القادرين لا توحيد الربوبية بمجمل معناه الشرعي الذي الخلق من معناه ، ويبقى التدبير ، ولهم فيه ضلالات . ثم المعتزلة منهم يثبتون خلقاً للعباد فينتقض عليهم البرهان بهذا فيحيدون إلى ملاحظة "الداعي" في البرهان لا الإرادة والقدرة –كما تقدم – ثم بقيتهم فالغالب على نظرهم في تقرير التمانع القدرة والإرادة لا إيجاد المخلوقات، وذلك لأنهم إنما يقررون برهان التمانع هذا لإثبات الوحدانية لله تعالى، ويريدون بالوحدانية أن القادر لا يتبعض ولا ينقسم وليس هو بمؤلف، لأنه لو كان كذلك لكان كل بعض وقسم ومؤلف قائماً بنفسه قادراً، وهذا صريح عندهم في إثبات التعدد[٧١]، وهم يقصدون بنفي التبعيض والتقسيم والتأليف نفي قيام الصفات بالرب سبحانه وتعالى عما يقولون، لأن الصفات هي التي يعنون بالأبعاض والأقسام والأجزاء المؤلفة، ولذلك يجعلون برهان التمانع هو دليل الوحدانية أي وحدة الذات والصفات ، أي عدم تعددها وانقسامها بل هي شيء واحد .

فبالنظر إلى مقاصد المتكلمين الذين أنشؤوه والدلالة التي يحصرون دلالته فيها فدليل التمانع مشبوه لا يأنس الاعتقاد الصحيح به، فهذا وجه في رد هذا الدليل ونبذه وضرب الصفح عنه.

ووجه ثان: وهو أنه نشأ عن جهة غير مأمونة على الشرع وعقائده، فهم أهل أهواء وبدع، قولهم محدث مردود، وعقائدهم باطلة مناهضة للحق، ويكفيه بهذا شبهة ووجوب رد من ابتداء الأمر.

ووجه ثالث: ظاهر بين: وهو أن هذا الدليل وإن فرضنا صحته عند سلامته من لوثة الكلام وأهله، فهو مستغنى عنه، لا حاجة لنا به فإنه في تقديرات عقلية لا يتم تصورها إلا قبل وجود المخلوقات ، أما بعد وجودها فهي في ذاتها أدلة على الخالق الواحد من غير حاجة إلى هذه التقديرات. فيستدل بالمخلوقات على الخالق مباشرة ويضرب الصفح عن مثل هذه التقديرات وهذه طريقة القرآن ، جعل المخلوقات آيات دالة على الرب كقوله سبحانه : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.فجعل المخلوقات آيات دالة بنفسها، فلا محل لتقديرات ممتنعة قبل وجودها لجعلها دالة على الرب .

وشاهد الاستغناء عن دليل التمانع هذا أن الشرع لم يذكر هذا الدليل، ودعواهم أنه في كتاب الله ظن غير صحيح، فظهر أنه مستغنى عنه .

ويحسم الأمر من أصله كون معرفة ربوبية الله فطرية، مركوزة في أصل الخلقة، ولقد خاطبت الرسل المشركين بقولها: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ﴾ ولم يجادلوا الرسل في هذا، بل أقروا بأن الله لا شك فيه وصرفوا الجدل لشأن آخر هو أن الله لا يرسل بشراً إذ كان جوابهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا ﴾ فنص الآية: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴾[٧٢] فطلبوا دليلاً على أن الله أرسلهم ولم يجادلوا في الله فاطر السماوات والأرض. بل حتى فرعون الذي ادعى الربوبية ووافقه قومه قال الله فيهم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[٧٣]، فإذا كان هذا في المعاندين فما حاجة أهل الإسلام لذكر دليل التمانع في شرح الاعتقاد وتقريره؟! وأهل الكلام كسائر الخلق مركوز في فطرهم الاستغناء عن هذا الدليل لمعرفة ربوبية الله، لكنهم قرروه لأمر آخر هو ما ذكرنا من طلب تتريه الله عن الصفات كما يزعمون.

المطلب الثالث: "وجوه حمل المتكلمين آية سورة الأنبياء على برهان التمانع":

يتداول المتكلمون دعوى أن برهان التمانع مذكور في القرآن وقد أجمعوا على أنه مذكور في قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ، وذهب جمهورهم الغالب إلى أن الآية تنص عليه، وفيهم من جعل في الآية إشارة إليه؛

فمن أمثلة الأول: قول الجويني في دلالة التمانع: "هي المنصوصة في نص قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ "[٧٤]، وقال في موضع آخر: "وذلك مضمون قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَ﴾ أي: لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين على الكمال"[٧٥]، ومنه قول اللامشي: "وهذا يسمى دليل التمانع، فإنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ "[٧٦] ومنه قول ابن المنير في تعقيبه على الزمخشري: "إن دليل التمانع المغترف من بحر هذه الآية المقتبس من نورها..."[٧٧].

ومن أمثلة الثاني: قول أبي المظفر الإسفراييني: "وقد نبه الله على هذه الدلالة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ "[٧٨] ومنه قول التفتازاني: "وهذا البرهان يسمى برهان التمانع وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ "[٧٩] ومنه قول البيجوري: "وهذا الدليل هو المشار إليه بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ "[٨٠].

وعلة هذا الاختلاف هي: أنهم أجمعوا على أن المتقرر ببرهان التمانع هو أنه لو تعددت الآلهة في السماوات والأرض لم يوجدا أصلاً،

ثم من فسّر الفساد في قوله: "لفسدتا" بمعنى لبطلتا ولم يوجد شيء منهما في زمن من الأزمان بمعنى "لم توجدا" جعل الآية نصاً لبرهان التمانع، فهي هو، وجعل الآية حجة قاطعة وهي برهانية، ومن فسره بالخروج عن النظام واضطرابه أي بعد وجودهما، رأى الآية مفارقة لبرهان التمانع في هذا، لأن هذا الفساد لا يلزم حصوله بالفعل عقلاً، ولذلك جعل الآية منبهة على برهان التمانع ومشيرة إليه، وجعل الآية حجة إقناعية لا برهانية كما هو برهان التمانع، كما نص عليه التفتازاني[٨١].

والفرق بين البرهانية والإقناعية، أن البرهانية هي التي تقتضي الصدق أبداً لا محالة[٨٢]، أما الإقناعية فهي التي تقبل الزوال بتشكيك المشكك[٨٣] فالمقصود بها أن يقنع الخصم بها.

ولذلك شنع بعضهم على التفتازاني جعله الآية حجة إقناعية وجعلوا هذا تعييباً لبراهين القرآن وهو كفر، وأجاب بعض تلاميذه بأن القرآن يحتوي على الأدلة الإقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين[٨٤].

المطلب الرابع: "إبطال حمل الآية على برهان التمانع"

تقدم أن حمل المتكلمين قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ على برهان التمانع هو ظنهم الخاطئ، وليس الأمر كما ظنوه، بل الآية على معنى ليس عليه دليل التمانع، فليس هو منها وليست هي له، ويتبين بطلان هذا الحمل من المتكلمين من جهتين: إجمال وتفصيل.

أما الإجمال فمن وجوه، منها:

١- أن حقيقة التوحيد الذي تقرره آيات القرآن هو توحيد العبادة، والمتكلمون غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد، فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد ويرتبون عليه نفي الصفات كما تقدم ، وجعل نفي الصفات هو حقيقة التوحيد ضلال عظيم في ذاته، ونسبته إلى القرآن أعظم افتراء وضلالاً، ثم إن كون خالق العالم واحداً هو بعض التوحيد، وليس هو التوحيد المطلوب الواجب على العباد الذي يخرج به العبد من الشرك إلى التوحيد.

٢- أن طرق المتكلمين في إثبات الصانع الواحد ما كان منها صحيحاً فليس هو من طرق القرآن ولم يذكره الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الصحابة وتابعوهم حتى أحدثها هؤلاء بعد القرون المفضلة، وما كان منها باطلاً فهو أبعد عن القرآن.

٣- أن الآية فيها الاستدلال لتوحيد الألوهية بتوحيد الربوبية كما تقدم، فغايتها ومقصودها توحيد الألوهية، وغاية دليل التمانع إقرار معنى من معاني الربوبية وهو أن الخالق واحد.

٤- أن ما ذكروه من التمانع معلوم في فطر الناس جميعاً، "مستقر في فطر بني آدم وعقولهم، وإن تنوعت العبارات عنه وإن كان قد يحتاج إذا تغيرت فطرة أحدهم باشتباه الألفاظ والمعاني إلى بسط وإيضاح"(٨٥) ولذلك لم يتجه خطاب القرآن الخلق بطلب الإقرار به ، بل الاحتجاج عليهم بإقرارهم به لإبطال شركهم في العبادة .

ولم يدع المشركون الذين خاطبتهم الآية في الأصنام الكمال ولا الخلق ولا الإيجاد، بل قالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى، وقد أخبر الله أنهم يعترفون باستقلاله بالخلق كما تقدم، فكيف تقوم الحجة من الآية عليهم لو كانت تقرر التمانع الذي ذكروه؟! وقد استشكل هذا بعض من حمل الآية على برهان التمانع ولم يجد جواباً(٨٦).

وقد تصدّر للجواب عنه شهاب الدين القرافي وكتب عشر صفحات في الجواب رأى أنها فتح من الله عليه بعد أن لم يكن يعلم جواباً عن هذا الاستشكال[٨٧]. وجاء في جوابه الطويل جداً بقواعد عقلية ولغوية من تدبرها وجد حاصلها تقرير الاستشكال لا الجواب عنه ، لوجهين:

الأول: امتناع أن يكون فهم المشركين للآية عليها.

الثاني: أن حاصلها إظهار غلط المشركين في عبادة الصنم بما يسلمون بانتفائه عنه من صفات الربوبية. فرجع الاستشكال إلى صورته التي ابتدأ بها. وهو إذا كانوا يسلمون بما يقرره دليل التمانع من الربوبية فما وجه إقامة الحجة عليهم به من الآية إن لم يكن فيها إلا إقرار هذا الذي يسلمون به لا غير؟!

أما التفصيل، فبتتبع أغلاطهم في مفردات الآية، لأن غلطهم في حمل دلالاتها على برهان التمانع نشأ عن هذه الأغلاط في مفرداتها:

وقد غلطوا في مواضع من الآية:

الموضع الأول: غلطهم في معنى: "آلهة" وهو غلطهم في تفسير لفظ الإله، فإنهم اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله، اسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع[٨٨]. فالإله عندهم هو: القادر، أو القادر التام القدرة، أو القادر على اختراع الأعيان، ونحوه من الألفاظ التي يفسرونه بها[٨٩]. ففسروه بهذا المعنى من معاني الربوبية، وجعلوا الإلهية هي القدرة والفاعلية، والعباد مألوهين بمعنى مربوبين. ولما كانوا يقررون بإثبات القدرة على الاختراع وحدة الذات كما تقدم فإن منهم من يختصر الطريق فيفسر الإلهية بذلك مباشرة كما قال السنوسي في أم البراهين: "معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه، فمعنى لا إله إلا الله: لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقراً إليه كل ما عداه إلا الله"- ومعنى استغنائه عندهم : عدم افتقاره إلى صفات تركب فيه لأن المتصف بالصفات عندهم مفتقر إلى صفاته ، وصفاته غيره فهو مفتقر إلى غيره من هذا الوجه ، ولوجه آخر هو افتقاره إلى مركب يركب فيه الصفات ، والله منزه عن هذا كله فهو قائم بذاته بلا صفات تركب فيه وهو الذي يركب مخلوقاته . ولإبطال هذا مقام آخر - .

وهم قد نصوا كما تقدم النقل عنهم على أن معنى (آلهة) في الآية: (قادرون).

وقد ذكرنا أن معنى الإله في اللغة: المعبود، وفي الشرع: المعبود بحق. وأن المراد في الآية المعنى الشرعي، فيكون معنى: "لو كان فيهما آلهة": لو كان فيهما معبودات تستحق العبادة.

الموضع الثاني: أن الله قال في الآية: "فيهما" أي فيهما وهما موجودتان، فهو تقدير بعد الوجود[٩٠]، ودليل التمانع تقدير قبل الوجود فلا يجتمع مع الآية فضلاً عن أن يكون هو دلالتها.

الموضع الثالث: غلطهم في معنى "لفسدتا" وهو من وجهين:

الأول: في وقت الفساد، وهو في الآية فساد بعد الوجود لأنه قال: "لفسدتا" أي بعد وجودهما[٩١]. وبرهان التمانع تقدير قبل الوجود، فلا يتصور فساد السماوات والأرض وهما لم توجدا بعد.

الثاني: في صورة الفساد، فإن صورة الفساد التي يقررها برهان التمانع هو عدم الوجود، وهذا خطأ لغوي وشرعي فأما اللغوي فلأن الفساد ضد الصلاح لا ضد العدم.

وأما الشرعي فلأن الله عيّن صورة الفساد في قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [٩٢] كما تقدم بيانه، وقد بينا أن الفساد المقصود في الآية نوعان: فساد من جهة العبودية، وفساد من جهة الربوبية.

فاتضح بهذا خطأ المتكلمين في حمل الآية على برهانهم في التمانع وبطلانه ، وظهر وجه من التمانع واضح هو تمانع دلالة الآية مع برهان التمانع فلا يجتمعان .

خاتمة

أختم البحث بتنبيهات أحسب أنها تزيد إيضاح بعض مفرداته :

التنبيه الأول : الفرق بين معنى التمانع في كتاب الله ومعناه في اعتقاد المتكلمين يوجب الاختلاف بينهما، والفرق يظهر في موضعين :

الأول : في زمن التقدير الممتنع ،

فزمنه في كتاب الله بعد وجود الموجودات _ كماتقدم بيانه _ ، فإن وجودها بلا فساد في نظام تدبيرها يدل على امتناع تقدير وجود إلاهين مستحقين للعبادة .

أما زمنه عند المتكلمين فهو قبل وجود الموجودات ، فيكون إما عند إرادتها في قول بعضهم أو عندفعلها في قول الآخرين _ كما تقدم بيانه _.

والأمران مختلفان ، فالأول يرجع التقدير فيه إلى قضية وجدت مقدماتها وشوهدت نتائجها واستقر حكمها في الوجود المشاهد ، فاجتمعت فيها دلالتا العقل والمشاهدة .

والثاني يرجع إلى تقدير عقلي جدلي ، يُحصَّل في الذهن ولا وجود له خارجه ، هو تقدير يسبق وجود موجودات ، وهو يرجع إلى امتناع وجوب قادرين متساويين قبل إمكان الممكنات.

الثاني : في نتيجة التمانع ،

فنتيجته في كتاب الله هي : امتناع تعدد الآلهة المستحقة للعبادة لامتناع فساد الوجود ونظام تدبيره.

أما نتيجته عند المتكلمين فهي :امتناع وجدٍ فاسدٍ نظامُ تدبيره لامتناع تعدد الخالقين القادرين .

والنتيجتان مختلفتان ، فالأولى تتضمن التوحيدين جميعا توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، وتقرر الأول بالثاني ، فهي تقع عليهما بالتطابق ، إذ هما معاً مجتمعان معنى التمانع .

والثانية تتضمن توحيد الربوبية وحسب ، ولا يتضمن معناهاتوحيد الألوهية ،فمعنى التمانع فيها يقع على توحيد الربوبية بالمطابقة ، وإذا أُريدَ تقرير توحيد الألوهية به ، قيل : إنه يستلزم توحيد الألوهية ، فيكون مُلحقاً به من خارج معناه ولا يكون جزء من معناه ، لأن المدلول عليه بالالتزام لا يكون مما يقع عليه القول إذا أطلق.

التنبيه الثاني : أن التمانع في كتاب الله وارد لإبطال الشرك الواقع من المخاطبين في العبادة ، ومبني على ماستقر فى فطرهم من الإفراد في الربوبية ،وعلى أحكام الربوبية المشاهدة السائرة في الوجود من انتظام الوجود على نظام واحد بلا فساد .

أما التمانع في مراد المتكلمين فوارد لإبطال قول الفلاسفة بقدم العالم _ لأنه عندهم معلول لعلة تامة لايتخلف عنها معلولها بحال ، فلاتكون إلامعه . فإذاكان قديما كانت قديمة معه، فلايكون للرب على قولهم صنعةللعالم ولااختراع له _ ، ثم هو تمانع مبني على ملاحظة قواعد المنطق وطرق تقريراته نفسهاالتي بنى عليها الفلاسفة قولهم بقدم العالم.

وتمانع القرآن مبطل لقول الفلاسفة أعظم وأبين وأضبط من الآخر ومثبت لحقه سبحانه أرسخ إثبات فلا تضييع فيه لشئ من حقه سبحانه.

أما تمانع المتكلمين فقد أكثروا هم أنفسهم من الإيرادات عليه، ووصف بعضهم أقوالهم في تقريره بالاضطراب _ كما تقدم_ ، فحجته ضعيفة مضطربة غير منضبطة بضابط قويم يتفق عليه ،ثم هو مضيع لحق الرب على عباده.

التنبيه الثالث : أن الاختلاف بين التمانع في كتاب الله وفي مراد المتكلمين اختلاف معنوي جوهري حقيقي لمايترتب عليه من الأحكام ، ومنها :

١ : أنه يترتب على التمانع في كتاب الله الحكم بأن توحيد الألوهية هو أول واجب على المكلف،وأنه هومراد الله من خلقه ، وهو حقه عليهم ، وبه يدخل العبد الإسلام ، وبه يعصم دمه وماله ، وبه وردت الرسالات ، وله أرسلت الرسل ،وهو موضوع الخصومة بين الرسل وأممهم، وأن الشرك هو عبادة غير الله مع الله.

أما التمانع في مراد المتكلمين فيترتب عليه الحكم بأن توحيد الربوبية هو أول واجب على المكلف ، وقد قالوا ذلك وحكموا به ، وهومايعبرون عنه بقولهم : أول واجب على المكلف المعرفة (٩٣)،وأن الشرك إنما هو اعتقادشريك للرب في الخلق والتدبير، فمن عبد غير الله على أنه واسطة وسبب فليس بمشرك حتى يعتقد هذا الغيرَ مدبراً له من دون الله _ كما تقدم في البحث _ .

٢- أنه يترتب على التمانع في كتاب الله الحكم بأن معنى كلمة التوحيد التي هي شعار الملة "لاإله إلا الله" هو : " لامعبود بحق إلا الله ".

أما على التمانع في مراد المتكلمين فيترتب الحكم بأن معنى كلمة التوحيد هو : " لاقادر على الاختراع إلا الله"، وقد قالوه حين قالوا : إن معنى (الإله) هو: القادر على الاختراع(٩٤).

ومعلوم أن العبد لا يدخله الإسلام قول :لاقادر على الاختراع إلا الله.

ولهذا ما وقعت الشركيات الصريحة من عبادة الصالحين والأضرحة ونحوه وانتشرت بلا نكيرحتى أصبحت هي العرف المحمود إلا في المجتمعات التي نشأت على مذاهب المتكلمين من مجتمعات المسلمين ، فإن من نشأ على أنه لا معنى للتوحيد إلا إثبات أن الله هو الخالق وحده ، ولا معنى للشرك إلا ادعاء شريك لله في الخلق ،فإنه لايستهجن اتخاذ الوسائط يتزلف إليها من دون الله بدعوى التقرب بها إلى الله ، بل إنه إن لم يوجب ذلك استساغه ، ولاحول ولا قوة إلا بالله.

ولله الحمد أولا وآخرا لا شريك له ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

الهوامش

(١) يوسف ٤٠.

(٢) النحل ٣٦.

(٣) أخرجه البخاري، الصحيح مع الفتح ١٣/٣٤٧ رقم ٧٣٧٢.

(٤) البخاري مع الفتح ١٣/٣٢٢ رقم ١٤٥٨، ومسلم ١/٥١ رقم ٣١.

(٥) الذاريات ٥٦.

(٦) شرح الأصول الخمسة ١٢٨-١٢٩.

(٧) الاقتصاد في الاعتقاد ٤٩.

(٨) درء تعارض العقل والنقل ١/٢٢٧.

(٩) انظر الأسماء والصفات ٣٤.

(١٠) تفسير ابن أبي حاتم رقم ١٠٣٤ في تحقيق: أسعد محمد الطيب، أو رقم ١٠٤١ في تحقيق: أحمد الزهراني.

(١١) مغني اللبيب ١/٢٥٦.

(١٢) السجدة ١٣.

(١٣) انظر مغني اللبيب ١/٢٥٥.

(١٤) انظر مغني اللبيب ١/٢٥٨، ومعترك الأقران ٢/٢٥٣-٢٥٤.

(١٥) القصص ٨٨.

(١٦) إبراهيم ٤٨.

(١٧) انظر أوضح المسالك ١/١٦٣، والكليات ٧٤٧.

(١٨) انظر معترك الأقران ٢/١٨٩.

(١٩) السجدة ٤.

(٢٠) الزخرف ٨٤.

(٢١) الرد على الجهمية والزنادقة ١٣٧.

(٢٢) انظر معجم مقاييس اللغة ١/١٢٧، والصحاح ٩/٢٢٢٤، والقاموس المحيط ١٦٠٣.

(٢٣) مريم ٨٠-٨١.

(٢٤) الزخرف ٤٥.

(٢٥) الحج ٦٢.

(٢٦) الإسراء ٤٢.

(٢٧) انظر مغني اللبيب ١/٧٠، والكليات ١٦٧، والاستغناء ٣٣١-٣٣٢و٣٤٤.

(٢٨) انظر مغني اللبيب ١/١٣٤.

(٢٩) الإسراء ٤٢.

(٣٠) والثاني: لابتغوا سبيلاً للتقرب إليه وابتغاء الحوائج منه. وقد جعل ابن تيمية هذا الثاني هو أصح القولين في الفتاوى ١٦/١٢٤ و٥٥٧، وعلل هذا التصحيح بقوله: "وهم كانوا يقولون إنهم يشفعون لهم ويتقربون بهم" الفتاوى ١٦/١٢٢، وبقوله: "لم يكونوا يقولون إن آلهتهم تقدر أن تمانعه أو تغالبه" الفتاوى ١٦/١٢٤. وانظر الدرء ٩/٣٥٠، والأظهر إن شاء الله أن الأول هو أرجح لدلالة آية سورة المؤمنون المذكورة رقم ٩١، التي فيها تفصيل وجه ابتغاء السبيل. أما التعليل الذي ذكره ابن تيمية رحمه الله فهو دليل عند التحقيق لترجيح القول الأول الذي نرجحه، ووجه ذلك: أن حمل ابتغاء الآلهة على ابتغائها القرب من الله لا تقوم به حجة على المشركين المخاطبين لأنهم يقولون إن الآلهة تتقرب إلى الله وأنها في سلطانه وملكه، ولم يمنعهم هذا عن الشرك، ولكن بحمله على ابتغاء المغالبة والمنازعة في الملك تتم الحجة عليهم، لأنهم ينكرون هذه المغالبة والمنازعة، فيقال لهم حينئذٍ: فهذا دليل أنه لا ألوهية لهم، فتتم الحجة عليهم. والله أعلم.

(٣١) تفسير ابن أبي حاتم رقم ١٣٢٩٥ في تحقيق: أسعد محمد الطيب، وقد ضعفه ابن تيمية في الفتاوى ١٦/١٢٢.

(٣٢) قاله القرطبي في تفسيره ١٠/٢٥٦.

(٣٣) قاله ابن الجوزي في زاد المسير ٥/٣٨.

(٣٤) أضواء البيان ٣/٥٤٠.

(٣٥) المؤمنون ٩١.

(٣٦) تفسير ابن جرير ١٨/٣٨.

(٣٧) تفسير ابن جرير ١٨/٣٨.

(٣٨) تفسير السمعاني ٣/٤٨٣

(٣٩) المؤمنون ٧١.

(٤٠) تفسير السمعاني ٣/٤٨٣.

(٤١) المؤمنون ٦٢.

(٤٢) المؤمنون ٦٩-٧٠.

(٤٣) البقرة ٢٠٥.

(٤٤) الزخرف٣١، فلا افسد من نزول القرآن على كافر يعبد الأوثان.

(٤٥) الزخرف ٣٢.

(٤٦) الإسراء ١٠٠.

(٤٧) النساء ٥٣.

(٤٨) تفسير ابن كثير ٣/٢٥١.

(٤٩) أضواء البيان ٥/٤٠٨.

(٥٠) أي في متعددين.

(٥١) منهاج السنة ٣/٣٣٤-٣٣٥.

(٥٢) الفتاوى ١/٢٤. وانظر درء التعارض ٩/٣٧١-٣٧٧.

(٥٣) الأنبياء ٢١.

(٥٤) الأنبياء ١٩-٢٥.

(٥٥) التبيان في أقسام القرآن ٢٧٢.

(٥٦) مدارج السالكين ١/٤١١.

(٥٧) الزخرف ٨٧، وانظر: العنكبوت ٦١و٦٣، ولقمان ٢٥، والزمر ٣٨، والزخرف ٩.

(٥٨) بدائع الفوائد ٤/١٣٢.

(٥٩) انظر شرح المقاصد ٤/٣١-٣٨، وتفسير الرازي ٢٢/١٥٠-١٥٤.

(٦٠) منهاج السنة ٣/٣٠٤.

(٦١) درء التعارض ٩/٣٤٨.

(٦٢) انظر منهاج السنة ٣/٣٠٤-٣٠٥، والمواقف ٢٧٨-٢٧٩.

(٦٣) انظر رسالة إلى أهل الثغر ١٦١-١٦٢.

(٦٤) انظر تحفة المريد ٦٠، وحاشية الأمير على شرح الجوهرة للمالكي ٧٢.

(٦٥) انظر منهاج السنة ٣/٣٠٥، والتحرير والتنوير ١٧/٤٢.

(٦٦) الإرشاد ٧١.

(٦٧) شرح الأصول الخمسة ٢٧٨-٢٨٠.

(٦٨) شرح الأصول الخمسة ٢٨٢.

(٦٩) الكشاف ٣/٧.

(٧٠) منهاج السنة ٣/٣١٢.

(٧١) انظر الإرشاد ٦٩، ومناهج الأدلة ١٥٥-١٥٦، وتحفة المريد ٦٠-٦١.

(٧٢) إبراهيم ١٠.

(٧٣) النمل ١٤.

(٧٤) الإرشاد ٧١.

(٧٥) لمع الأدلة ٩٩.

(٧٦) التمهيد لقواعد التوحيد ٥٢.

(٧٧) الانتصاف – في هامش الكشاف٣/٧.

(٧٨) التبصير في الدين ١٥٦.

(٧٩) شرح المقاصد ٤/٣٦.

(٨٠) حاشيته على السنوسية ٣٧.

(٨١) شرح العقائد النسفية ٣٧.

(٨٢) الكليات ٢٤٩.

(٨٣) الكليات ٤٤٠.

(٨٤) انظر تحفة المريد ٦١، وحاشية الأمير على شرح المالكي لجوهرة التوحيد ٧٥.

(٨٥) درء التعارض ٩/٣٦٤.

(٨٦) انظر الاستغناء ٣٥٠.

(٨٧) الاستغناء ٣٥٨-٣٦٧.

(٨٨) انظر درء التعارض ٩/٣٧٧.

(٨٩) انظر أصول الدين ١٢٣، وتفسير الرازي ١/١٥٩ و٧/٧، والأسماء والصفات ٣٣ و٣٤ و١٢٢.

(٩٠) انظر شرح الطحاوية ٨٧.

(٩١) انظر شرح الطحاوية ٨٧.

(٩٢) المؤمنون ٩١.

(٩٢) انظر الإنصاف ٢٩،وشرح الأصول الخمسة ٣٩، والمواقف٣٢،والإرشاد٢٥،وانظر فتح الباري١٣/٣٤٩.

(٩٤) انظر مثالا لذلك أصول الدين ١٢٣،وانظر الاعتقاد٥٤.

المراجع والمصادر

١- (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٢- (الاستغناء في أحكام الاستثناء) لشهاب الدين القرافي، تحقيق: د. طه محسن، وزارة الأوقاف العراقية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٣- (الأسماء والصفات) للبيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دار الكتب العملية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

٤- (أصول الدين) لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٥- (أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن) لمحمد الأمين الشنقيطي، مطبعة المدني، ١٣٨٦هـ-١٩٦٧م.

٦- (الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد)للبيهقي، تقديم وتعليق : أحمد الكاتب، نشر: دار الآفاق الجديدة ، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠١هـ_ ١٩٨١م.

٧- (الاقتصاد في الاعتقاد) للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٨- (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به)للباقلاني ، نشر : عالم الكتب، بيروت.

٩- (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال) لناصر الدين ابن المنير، بذيل كتاب الكشاف وستأتي بياناته.

١٠- (أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك) لابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٠م.

١١- (بدائع الفوائد) لابن القيم أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٢- (التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين) لأبي المظفر الإسفرائيني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٣- (التبيان في أقسام القرآن) لابن القيم، تصحيح: طه يوسف شاهين، دار الكتاب العربي، ١٩٤٨م.

١٤- (التحرير والتنوير) اسمه "تفسير التحرير والتنوير" لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

١٥- (تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد) لإبراهيم بن محمد البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٦- (تفسير ابن أبي حاتم)، تحقيق د. أحمد عبد الله الزهراني، مكتبة الدار ودار طيبة ودار ابن القيم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧- (تفسير ابن أبي حاتم)، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، مكة-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٨- (تفسير ابن جرير) واسمه "جامع البيان في تفسير القرآن" لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م. مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

١٩- (تفسير الرازي) واسمه "التفسير الكبير" للفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.

٢٠- (تفسير السمعاني) واسمه " تفسير القرآن " لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم وأبي بلال غنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٢١- (تفسير القرطبي) واسمه "الجامع لأحكام القرآن" لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي- ليس عليه بيانات.

٢٢- (تفسير ابن كثير) لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٢٣- (التمهيد لقواعد التوحيد) لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٤- (حاشية الأمير على شرح جوهرة التوحيد للمالكي) مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٦٨هـ-١٩٤٨م.

٢٥- (حاشية البيجوري على السنوسية)، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٦- (درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٢٧- (الرد على الجهمية والزنادقة) للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، الرياض، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٢٨- (رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب) لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: د. عبد الله شاكر الجنيدي، عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٢٩- (زاد المسير في علم التفسير) لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٣٠- (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

٣١- (شرح العقيدة الطحاوية) لابن أبي العز، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

٣٢- (الصحاح) للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٣٣- (صحيح البخاري) مع فتح الباري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وإشراف محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٣٤- (الفتاوى) لابن تيمية، جمع: عبد الرحيم بن محمد بن قاسم وابنه.

٣٥- (القاموس المحيط) للفيروزآبادي، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣٦- (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٣٧- (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) لجار الله الزمخشري، دار المعرفة، بيروت.

٣٨- (الكليات) لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، قابله وأعده للطبع: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٩- (لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة) للجويني، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، مراجعة: محمود الخضيري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ-١٩٧٨م.

٤٠- (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، لابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤١- (معترك الأقران في إعجاز القرآن) لجلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي.

٤٢- (معجم مقاييس اللغة) لأحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، إيران.

٤٣- (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب) لابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

٤٤- (مناهج الأدلة في عقائد الملة) لابن رشد، تحقيق: د. محمود قاسم، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٦٤م.

٤٥- (منهاج السنة النبوية) لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٤٦- (المواقف في علم الكلام) للإيجي ، نشر: مكتبة المتنبي ، القاهرة.